



# **EL PASO DEL "SER" AL "DEBER SER" EN EL PENSAMIENTO IUSFILOSÓFICO DE JOHN FINNIS**

---

*Roberto Andorno*

## **INTRODUCCIÓN**

La posibilidad del paso de afirmaciones relativas al «ser» del hombre (de su naturaleza) a afirmaciones valorativas, es decir relativas al «deber ser», constituye uno de los puntos centrales de conflicto entre los filósofos del Derecho. Más aún, puede decirse que la crítica más radical que han recibido las tesis iusnaturalistas es precisamente la de la imposibilidad de tal paso, que constituiría una falacia, la denominada «falacia naturalista». Se sostiene, especialmente desde Hume y con más fuerza aún, desde los *Principia Ethica* de Moore, que es imposible llegar a conclusiones morales partiendo de premisas no morales. Según esta tesis difundida especialmente en el mundo anglosajón, existe un abismo insuperable entre el «ser» y el «deber ser». Es nuestra intención analizar los orígenes de este planteamiento (I), para luego considerar cómo es resuelto por uno de los más destacados iusfilósofos contemporáneos del mundo anglosajón, John Finnis (II).

## I. LA DENUNCIA DE LA «FALACIA NATURALISTA»

### 1. La «ley de Hume»

Es clásico el señalar a Hume como el primero en haber puesto en evidencia la imposibilidad de extraer conclusiones deónticas a partir de juicios fácticos, en el conocido pasaje que transcribimos:

«En todos los sistemas de moral con los que me he topado, he observado que el autor emplea durante un cierto tiempo la vía ordinaria de razonamiento, partiendo del ser de Dios o haciendo una serie de observaciones concernientes a los asuntos humanos; cuando de pronto me sorprende con que la cópula usualmente empleada en las proposiciones, *es* o *no es*, viene a ser reemplazada en todas las frases por *debe* o *no debe*. El cambio es imperceptible, pero tiene una gran trascendencia. Este *debe* o *no debe* expresa una nueva relación o afirmación, por lo que resulta necesario poner este hecho de manifiesto y aclararlo. Al mismo tiempo, debe justificarse lo que parece totalmente inconcebible: que esta nueva relación se deduzca de otras que son enteramente distintas. Pero como los autores no toman habitualmente tal precaución, me atrevo a hacer esta advertencia a los lectores. Y estoy persuadido de que esta pequeña advertencia va a subvertir todo el sistema corriente de moralidad, permitiéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud no está simplemente fundada en relaciones entre objetos y que no es perceptible por la razón»<sup>1</sup>.

La interpretación habitual que se hace de este pasaje consiste en afirmar que Hume puso al descubierto la falacia en la que incurrieron las tesis iusnaturalistas. Se habla incluso en este sentido, de la «ley de Hume» que afirmaría la imposibilidad de derivar el «deber ser» a partir del «ser»<sup>2</sup>.

Esta interpretación parece *a priori* coherente con el empirismo radical de Hume, que lo conduce a una posición escéptica res-

1. HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, en *The Philosophical Works*, ed. T. H. Green and T. H. Grose, vol. 2, Darmstadt, Scientia Verlag, 1964, sección I, parte I, del libro III (traducción del autor).

2. Cf. HARE, R. M., *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 29.

pecto de la capacidad cognoscitiva del ser humano<sup>3</sup>. No obstante recientemente se ha puesto en duda que el propósito de Hume en el citado pasaje de su *Treatise* haya sido el enunciar el principio general de la inderivabilidad de las normas éticas a partir de juicios fácticos. En este sentido, podemos mencionar a dos autores: John Finnis y Alasdair MacIntyre.

John Finnis sostiene que el texto citado debe interpretarse a la luz del contexto histórico en el que fue escrito. Esto permite reconocer que el texto de Hume tenía como propósito atacar a la tesis racionalista de un contemporáneo suyo, Samuel Clarke, quien sostenía la existencia de verdades eternas e inmutables, cognoscibles por la razón, que sirven de motivo suficiente para obrar de modo correcto<sup>4</sup>.

Adviértase que para Hume la distinción entre la virtud y el vicio no está dada por la razón, sino por el *sentimiento*. En otras palabras, en la moral humeana, de tipo hedonista, el sentimiento es el último criterio de valoración<sup>5</sup>.

3. Para un análisis global de la filosofía de Hume, ver, ADLER, A. J., *Hume*, Madrid, Alianza, 1980; MICHAUD, Yves, *Hume et la fin de la philosophie*, París, P.U.F., colección Philosophie d'aujourd'hui, 1983; HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la filosofía*, t. II, Barcelona, Herder, 1960, p. 100 y s.; MALHERBE, Michel, *La philosophie empiriste de David Hume*, Parid, Vrin, 1976.

4. *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion* (1706), cit. por Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 83.

5. En este sentido, es destacable el siguiente texto de Hume: «Lo que es honorable, lo que es justo, lo que es correcto, lo que es noble, lo que es generoso, se posesiona del corazón y nos anima a abrazarlo y mantenerlo. Lo que es inteligible, lo que es evidente, lo que es probable, lo que es verdadero, solamente procura el asentimiento frío del entendimiento (...). Extíngase todos los cálidos sentimientos y predisposiciones a favor de la virtud, y todo el disgusto o aversión hacia el vicio; vuélvanse los hombres totalmente indiferentes a esas distinciones; la moralidad ya no será durante más tiempo un estudio práctico ni tenderá a regular nuestras vidas y acciones» (*Una investigación sobre los principios de la moral*, sección I, en: *De la moral y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982, p. 7). Como

De este modo, y según la interpretación de Finnis, el abismo infranqueable señalado por Hume no sería el existente entre verdades *fácticas* y verdades normativas, sino el que separa a *toda verdad* (aún normativa) de los *motivos* por los que se considera que debe obrarse de un determinado modo<sup>6</sup>. La interrogación de Hume sería, por tanto, de corte más psicológico que filosófico y estaría dirigida a determinar qué es lo que concretamente mueve a los hombres a obrar como creen que es correcto.

Finnis entiende que esta interpretación de Hume, además de ser la más plausible, encuadra perfectamente en la idea que domina todo el capítulo, según la cual no es la razón la que mueve a la acción moral, sino los sentimientos. También destaca, en apoyo de sus tesis, que el mismo Hume transgrede el principio según el cual el *ought* no puede ser derivado del *is*, por lo que mal puede ser considerado como defensor de tal regla, al menos con el carácter de principio general que se la ha querido atribuir más tarde<sup>7</sup>.

Alasdair MacIntyre también refuta la interpretación tradicional del conocido texto de Hume, afirmando que es «inadecuada y engañosa»<sup>8</sup>. Sostiene, entre otros, los siguientes argumentos:

En primer lugar, afirma que causa perplejidad el hecho de que se atribuya tanta importancia a ese texto, que se apoya en las ideas de Hume acerca de la inducción, cuando tales ideas son mayoritariamente descartadas hoy en día. Entiende que hay una

se advierte, Hume no se limita a ver en el sentimiento un factor que *ayuda* a hacer el bien previamente conocido por la razón práctica, sino que lo erige en *causa misma* del obrar.

6. FINNIS, John, *Natural Law...*, p. 42.

7. Hume sostiene que debe ser rechazado «todo sistema de ética que no se funde en hechos y observaciones» (*Una investigación sobre los principios de la moral*, sección I, cit., p. 10). Los juicios morales, para Hume, son juicios acerca de aquello que merece alabanza o condena por parte de los hombres. Se apoyan por tanto, en última instancia, en un fundamento fáctico.

8. «Hume on "is" and "ought"», en *The Is-Ought Question*, Londres, MacMillan, 1969, p. 35.



«radical inconsistencia en esta actitud». Hume tiene una posición escéptica respecto de la inducción y por ello tiende a convertir los argumentos *inductivos* en *deductivos*. Este procedimiento es actualmente criticado por la mayoría de los autores. Por ello, MacIntyre se pregunta: «Si es inexacto presentar los argumentos inductivos como deductivos, ¿qué razón especial existe en el caso de los argumentos morales para pretender presentarlos como deductivos?»<sup>9</sup>.

Al igual que Finnis, también MacIntyre sostiene que si Hume realmente afirma la imposibilidad de derivar el «ought» a partir del «is», él mismo es el primero en transgredir la regla. En efecto, su pensamiento abunda en observaciones antropológicas y sociológicas. Así, por ejemplo, cuando sostiene que las reglas de la justicia reposan en el hecho de que su observancia conviene al interés a largo plazo de cada uno, y que debemos obedecer a las reglas porque todos ganan más de lo que pierden con tal obediencia<sup>10</sup>. En otras palabras, sostiene MacIntyre, «para Hume, la noción de "ought" sólo se explica en términos de un consenso de intereses. Decir que debemos hacer algo es afirmar que hay una regla comunmente aceptada. Y la existencia de esa regla presupone un consenso de opinión acerca de nuestros intereses comunes. Una obligación está constituida en parte por tal consenso y el concepto de "ought" depende lógicamente del concepto de interés común y sólo puede ser explicado en esos términos»<sup>11</sup>.

Personalmente, creemos que la cuestión de saber cuál fue la intención concreta de Hume al escribir el pasaje citado no es lo más relevante. Lo que realmente interesa saber es si su pensamiento permite o no el paso del «ser» al «deber ser», es decir, si autoriza a derivar normas de conducta a partir del reconocimiento de una «naturaleza humana». Y en este aspecto, el empirismo

9. *Ibid.*, p. 38.

10. *Treatise*..., III, iii, 2.

11. *Op. cit.*, p. 41.

extremo de Hume parece radicalmente incompatible con tal tipo de deducciones. En efecto, según el pensador escocés, en el proceso cognoscitivo humano no hay más que «percepciones» de fenómenos individuales. Todo intento de trascender de lo puramente fenoménico, y por tanto toda metafísica, resulta imposible. El pensamiento humano es visto como atomizado en una multiplicidad de percepciones distintas. Por ello, según Hume, no se puede inducir ningún efecto causal a partir de ningún hecho<sup>12</sup>.

Puede afirmarse, sin temor a exagerar, que al negar toda posibilidad de trascender de lo puramente empírico, el pensador escocés está negando, en el fondo, el mismo carácter *racional* del ser humano, que viene a ser reducido a una condición semejante a la de los animales. El hombre, al igual que las bestias, se limitaría a «sentir» cada momento, sin poder abstraer o universalizar nada a partir de lo percibido por sus sentidos. Estaría atrapado en una multitud de «percepciones», no pudiendo conocer más que los «hechos de conciencia» individuales. El conocimiento racional del mundo real —si es que éste existe— le estaría vedado<sup>13</sup>.

Este escepticismo extremo no podía dejar de reflejarse en la moral humeana, que atribuye al *sentimiento* —y no a la razón— la máxima autoridad para determinar la bondad de una acción. Tal como lo destaca Adler, en Hume la mera razón nunca puede ser

12. «When we look about us towards external objects, and consider the operation of causes, we are never able, in a single instance, to discover any power or necessary connexion; any quality, which binds the effect to the cause, and renders the one an infallible consequence of the other. We only find, that the one does actually, in fact, follow the other» (*An Enquiry Concerning Human Understanding*, section VII, part. I).

13. Ya Leibniz había objetado a la teoría gnoseológica del empirismo el no salvar la diferencia esencial entre el hombre y el animal. Con no poca ironía, afirma en el prefacio a los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*: «las conclusiones que sacan los animales están en el mismo plano que las conclusiones que sacan los puros empíricos».

el motivo de una acción de la voluntad<sup>14</sup>. Por el contrario, «la razón es y debe ser esclava de las pasiones y nunca puede pretender otro cometido que servir las y obedecerlas»<sup>15</sup>.

Según este esquema, los juicios morales no son descripciones de asuntos de hecho, sino que pertenecen al orden de los *sentimientos*. Por ello, cuando censuramos una conducta, no es porque haya algo en los hechos mismos que pueda racionalmente conducirnos a juzgarla desfavorablemente. Lo único que ocurre es que, debido a nuestra constitución natural, tenemos un *sentimiento de censura* ante ese comportamiento.

Se tiene la impresión de que según el esquema de pensamiento de Hume, sólo existen la racionalidad teórica, por un lado, y los sentimientos, por el otro. Ignora, en cambio, la existencia de la racionalidad práctica, como si la inteligencia no tuviera nada que decir en materia moral. Frente a un determinado hecho que debemos juzgar, sostiene Hume, el rol de la razón se limita a determinar cuáles han sido las circunstancias fácticas. Una vez que ha hecho esto, su tarea ha terminado. Luego la tarea corresponde al sentimiento<sup>16</sup>.

En síntesis, del conjunto de pensamiento de Hume parece radicalmente imposible todo intento de efectuar juicios morales a partir de juicios acerca de la «naturaleza» de las cosas. No sólo porque Hume no acepta tales «naturalezas» (que de existir, serían incognoscibles por la razón, según su filosofía), sino también porque la elaboración de tales proposiciones deónticas requiere necesariamente el concurso de la *razón*. Ahora bien, para Hume,

14. ADLER, A. J., *Hume*, Madrid, Alianza 1980, p. 131.

15. HUME, David, *Treatise on Human Nature*, p. 415.

16. Hume se plantea un crimen imaginario y la respuesta moral que debe dar la persona ante ese hecho: «the approbation or blame, when then ensues, can not be the work of the judgement, but of the heart; and is not a speculative proposition or affirmation, but an active feeling or sentiment» (*An Enquiry concerning the principles of morals*, Apéndice I, in: *The Philosophical Works*, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1964, v. 4, p. 262).

como hemos visto, la razón no juega un papel en las decisiones morales. Por tanto, si el «deber ser» es ajeno a los juicios de la razón, pareciera claro que no hay forma de derivarlo en base a observaciones fácticas<sup>17</sup>.

## 2. La «falacia naturalista» según George E. Moore

G. E. Moore, uno de los padres de la filosofía analítica, es quien ha acuñado en sus *Principia Ethica* (1903) la expresión «falacia naturalista». Desde entonces, tanto la denominada «ley de Hume» como la «falacia naturalista» de Moore han sido reiteradamente invocadas como objeciones a la idea de un Derecho natural, especialmente en el mundo anglosajón.

Sin embargo, debe destacarse desde ya que Moore emplea la expresión «falacia naturalista» en un contexto más amplio que el de la crítica a las tesis iusnaturalistas, ya que en ella incluye también a las éticas utilitaristas y hedonistas. Trataremos de exponer de modo sintético qué entendía Moore por «falacia naturalista».

Ante todo debe señalarse que el análisis del autor de los *Principia Ethica* se enmarca dentro de su objetivo general de dar a la Ética un carácter «científico» que, sostiene, no se le ha conferido hasta principios del siglo XX en razón de que todos los filósofos éticos que lo precedieron incurrieron en el error de querer definir el género «bien» por una de sus especies: el placer, la satisfacción, la buena voluntad, etc.

17. Dejamos de lado el hecho, señalado por Finnis, de que el mismo Hume incurra en una contradicción al fundamentar su moral en los sentimientos o en la opinión común, ya que éstos, en definitiva, son datos fácticos. Lo que nos interesa es saber si en general es posible, en el esquema humeano, partir de una «naturaleza» humana para llegar a proposiciones normativas. Y la respuesta es negativa.



Aclarado esta suerte de «error histórico», Moore llama «falacia naturalista» al intento de identificar el *bien* con *algo* que es bueno pero que no es «lo bueno en sí». En verdad, sostiene Moore, lo bueno es *indefinible* en razón de ser una noción simple, es decir, no compuesta de partes<sup>18</sup>. Por ello, cada vez que se ha propuesto una definición (p. ej. «lo bueno es lo útil»; «lo bueno es lo que produce placer», etc.) se ha hecho mención a «otra cosa» distinta de «lo bueno».

Para explicar su tesis, acude Moore a una comparación: del mismo modo que no es correcto definir «lo amarillo» (que también es una noción simple) por las vibraciones que produce ese color en la retina, tampoco puede definirse «lo bueno» por las *cosas* que son buenas. En ambos casos, sabemos de lo que estamos hablando, pero no podemos definirlo.

La falacia consiste entonces, en *pretender definir lo indefinible*, en querer identificar la cualidad de «bueno» con alguna otra cualidad que puede darse de hecho en algo bueno, pero que no es «lo bueno en sí».

¿Por qué el empleo del adjetivo «naturalista»? Para señalar que la falacia no consiste sólo en querer *definir lo indefinible*, sino también en pretender definir en categorías *naturales* algo que no es *natural*. En síntesis, «lo bueno en sí» sería para Moore, no sólo algo *no-definible*, sino también algo *no-natural*<sup>19</sup>.

Es recién aquí donde aparece de algún modo la conexión de la «falacia naturalista» con el tema que nos interesa, es decir, con la

18. *Principia Ethica* trad. de A. García Díaz, México, Universidad Autónoma de México, 1959, p. 9, n° 10.

19. Cfr. SANTOS CAMACHO, Modesto, *Ética y filosofía analítica*, Pamplona, Eunsa, 1975, p. 147. Según Mary WARNOCK, lo esencial en Moore es la no-definibilidad, y no la no-naturalidad de lo bueno: «es importante hacer notar que lo falaz aquí es el intento de obtener cualquier definición de "bueno", más bien que el definir específicamente un objeto no natural en términos de un objeto natural (...). La auténtica falacia es el intento de definir lo indefinible» (*Ética contemporánea*, Barcelona, Labor, 1968, p. 33. Título original: *Ethics since 1900*, Oxford University Press).

posibilidad o no del paso del «ser» al «deber ser». En este sentido, en el capítulo IV de los *Principia Ethica*, dedicado a la ética metafísica, Moore vuelve a definir la falacia naturalista:

«sostener que a partir de toda proposición que afirme que "la realidad tiene esta naturaleza" podamos inferir o confirmar una proposición que afirme "esto es bueno en sí", equivale a cometer la falacia naturalista»<sup>20</sup>.

Al mismo tiempo, sostiene que

«ninguna verdad acerca de lo que es real puede tener conexión lógica con la respuesta a esta pregunta [lo que es bueno en sí]»<sup>21</sup>.

Sin embargo, tal como lo destaca G. J. Warnock, Moore se limita a afirmar la no-naturalidad del bien, pero sin demostrarlo<sup>22</sup>. Tampoco explica satisfactoriamente el sentido de la expresión no-natural, que «permanece oscura»<sup>23</sup>.

Por otra parte, debe advertirse que el planteamiento de Moore sólo tiene que ver accidentalmente con la denominada «ley de Hume». Lo que ocurre es que el verdadero interés del filósofo de Cambridge no era tanto el fijar una barrera entre «ser» y «deber ser», sino que, yendo más lejos, pretendía mantener a salvo del concepto «bueno» de cualquier «contaminación» con otras propiedades u objetos que no fueran «lo bueno en sí». Por ello incluye como «falacias naturalistas» a todas las éticas anteriores a la suya y no sólo a las fundadas en fines propios a la naturaleza humana.

20. *Principia Ethica*, p. 108, n° 67.

21. *Principia Ethica*, p. 112, n° 69.

22. *Contemporary Moral Philosophy*, New York, St. Martin's Press, 1967, p. 62: «Moore is alleging, first, that "ethical qualities" are non-natural, and second, that non-natural qualities are not definable in terms of natural ones. The trouble is that he scarcely does more than barely allege this».

23. G. J. WARNOCK, *ibid.*, p. 7.

En Moore se advierte un intento de fundamentación «pura» de la Ética semejante al que Kelsen emprendiera respecto del Derecho. Los *Principia Ethica* están marcados por la pretensión de su autor de obtener una definición unívoca de «bueno», que sea aplicable a todos los entes o actos que gozan de tal calidad.

Este intento sufre en verdad de falta de realismo, ya que no se ven las razones por las que el «bien» o lo «bueno» deban predicarse del mismo modo de todas las cosas y acciones buenas. Más de veinte siglos antes de Moore, Aristóteles ya había señalado claramente que el bien es múltiple y que los bienes son tan numerosos como lo son los modos de ser de las cosas o de la actividad humana; en otras palabras, que el término «bien» posee un carácter analógico<sup>24</sup>.

Moore no sólo no advierte esta analogía del término «bien», sino que sus *Principia Ethica* están como dominados por la obsesión de determinar unívocamente qué es «lo bueno en sí», presuponiendo simultáneamente la imposibilidad de definir aquello mismo que persigue, que sólo sería cognoscible por una suerte de intuición.

Destacar tal indefinibilidad y el acercamiento al bien sólo por vía intuitiva son sus preocupaciones principales y no la separación del mundo del «ser» y del «deber ser», como parecen dar a entender quienes lo han sucedido en el empleo de la expresión «falacia naturalista».

24. «El bien no posee unidad genérica. No es uno de esos términos "sinónimos" que enlazan una identidad de naturaleza a una identidad de nombre. No es tampoco un puro "homónimo" que posee la segunda identidad sin la primera. Pertenece más bien a aquella clase de términos que poseen una unidad de relación o analogía: todos los bienes están en una misma relación respecto de un término único del que dependen y al que se vinculan, sin ser diversas especies del mismo; entre todo lo que se llama "bien" no hay por tanto una significación común, del mismo modo que no hay significación común de todo lo que se llama "animal"» (ROBIN, León, *Aristote*, París, PUF, 1944, p. 212.).

En otras palabras, Moore no trata verdaderamente del problema del paso del «ser» al «deber ser», sino de otro mucho más general, como es el de la indefinibilidad de lo bueno. Por ello, como lo advierte Frankena, lo que pretende denunciar Moore es más bien una «falacia definista» que una «falacia naturalista». El uso «antinaturalista» que se ha hecho posteriormente del razonamiento moreano no habría estado en la intención –o al menos no en primer lugar– del filósofo de Cambridge<sup>25</sup>.

## II. LAS BASES DEL «DEBER SER» SEGÚN FINNIS

El profesor de Oxford John Finnis es tal vez hoy en día el más destacado exponente de una posición iusnaturalista en el mundo anglosajón. En nuestro análisis de su pensamiento respecto de la «falacia naturalista», consideraremos en primer lugar la distinción entre la razón teórica y la razón práctica (1), para luego estudiar la relación entre los «primeros principios del razonamiento práctico» y los «bienes básicos» de la persona (2).

### 1. *La distinción entre el orden especulativo y el orden práctico*

John Finnis puede ser considerado, junto con Germain Grisez y Joseph Boyle como uno de los fundadores de la denominada «Nueva Escuela de Derecho Natural»<sup>26</sup>. Si bien esta escuela entiende retomar en lo substancial el pensamiento ético de Aris-

25. FRANKENA, W. K., «La falacia naturalista» en AA.VV., *Teorías sobre la Ética*, México, F.C.E., 1974, p. 90, citado por MASSINI-CORREAS, Carlos I., «La falacia de la falacia naturalista», *Persona y Derecho*, n° 29, 1993, p. 58.

26. MASSINI CORREAS, Carlos I., «La nueva escuela anglosajona de Derecho natural», *pro manuscripto*.



tóteles y de Tomás de Aquino, debe reconocerse que efectúa una formulación novedosa del Derecho natural y de los derechos humanos.

La posición de Finnis, en quién nos centraremos, resulta particularmente interesante en cuanto, apartándose de algunas corrientes tradicionales del iusnaturalismo, presenta una fundamentación del Derecho natural y de los derechos humanos a partir de lo que denomina «bienes básicos» de la persona.

Su posición aparece expuesta en sus dos obras más destacadas —*Natural law and natural rights*<sup>27</sup> y *Fundamentals of Ethics*<sup>28</sup>— así como en numerosos trabajos de menor extensión.

En su *Natural law and natural rights* parte de considerar que muchas de las críticas corrientes al iusnaturalismo clásico están basadas en una idea errónea acerca de lo que éste sostiene. En efecto, es ya un lugar común el sostener que las posturas iusnaturalistas transgreden la denominada «ley de Hume» al admitir el paso ilícito del «ser» (la naturaleza humana) al «deber ser» (la norma).

Finnis se rebela contra esta visión simplista del iusnaturalismo clásico y, en respuesta a Julius Stone<sup>29</sup>, efectúa la primera aproximación a la *is-ought question*.

«Tomás de Aquino afirma lo más llanamente posible que los primeros principios de la ley natural, que especifican las formas básicas del bien y del mal, y que pueden ser adecuadamente captados por todo sujeto que posea uso de razón (y no sólo por los metafísicos), son *per se nota* (autoevidentes) e indemostrables. No son inferidos de principios especulativos. Tampoco son inferidos de hechos, ni de proposiciones metafísicas sobre la naturaleza humana, o sobre la naturaleza del bien y del mal (...). No son inferidos de una concepción teleológica de la naturaleza, ni de ninguna otra concepción de la naturaleza. No son inferidos o derivados de nada»<sup>30</sup>.

27. Oxford, Clarendon Press, 1980.

28. Washington, Georgetown University Press, 1983.

29. *Human Law and Human Justice*, Londres 1965, p. 212.

30. *Natural law...*, p. 33-34 (traducción del autor).

En otras palabras, Finnis quiere mostrar que el iusnaturalismo clásico, de raíz aristotélica, lejos de transgredir la distinción entre el conocimiento *teórico* —de lo que las cosas son— y el conocimiento *práctico* —de lo que las cosas deben ser—, lo afirma claramente. Más aún, la distinción entre ambos campos proviene precisamente de Aristóteles, y no de Hume.

En Aristóteles, en efecto, el conocimiento de la realidad y el enjuiciamiento ético de la misma son dos funciones que se diferencian netamente. Tal como señala León Robin comentando el pensamiento de Aristóteles, «un juicio *de valor* sobre un bien deseable o de un mal a evitar no es lo mismo que un juicio *de existencia* o de verdad. Sin duda el bien y el mal están «comprendidos en el mismo género» en el ser inteligente, en el sentido de que ambos están determinados por el intelecto; que el bien y el mal son lo verdadero y lo falso de la inteligencia cuando ella regula la práctica, así como estos son el bien y el mal de la inteligencia cuando ella especula teóricamente; en el sentido también de que afirmar o negar, para esta última, es *genéricamente* lo mismo que buscar o evitar [el bien y el mal, respectivamente]. Pero específicamente, y bajo la óptica de su esencia propia, de su *quid*, son dos cosas bien distintas y dos ejercicios de la inteligencia»<sup>31</sup>.

31. «Savoir et agir, même intelligemment, ne sont pas chez l'homme des fonctions identiques: un jugement *de valeur* sur un bien à rechercher ou un mal à éviter n'est pas la même chose qu'un jugement *d'existence* ou de vérité. Sans doute le bien et le mal, le vrai et le faux sont, chez l'être intelligent, "compris dans le même genre", en ce sens qu'ils sont, l'un et l'autre, déterminés par l'intellect; que le bien et le mal sont le vrai et le faux de l'intelligence quand elle règle la pratique, comme ceux-ci sont le bien et le mal de l'intelligence quand elle spécule théoriquement; en ce sens aussi qu'affirmer ou nier est, pour cette dernière, la même chose *génériquement* que rechercher ou éviter. Mais *spécifiquement* et sous le rapport de leur essence propre, de leur *quid*, ou de leur "quiddité", ce sont bien deux choses distinctes et deux exercices distincts de l'intelligence» (Aristote, París, PUF, 1944, p. 31).

Al mismo tiempo que recuerda la distinción aristotélica entre *intelecto teórico* e *intelecto práctico*, Finnis quiere evitar una excesiva y artificial separación entre ambos. Por ello señala que cada uno de nosotros tiene sólo *una* inteligencia, *una* capacidad de entendimiento. La diferencia entre los dos órdenes señalados es sólo *operacional* y obedece a los diversos objetivos que se le presentan a la inteligencia: «Pensamos *teóricamente* cuando aquello que nos concierne primariamente es la verdad acerca de algún tópico. Pensamos *prácticamente* cuando procuramos descubrir qué es lo que debemos hacer, u obtener, o tener, o ser»<sup>32</sup>.

Finnis rechaza este esquema tradicional que, entiende, incurre en la falacia naturalista. No es que rechace la importancia de la naturaleza. Para dejarlo en claro, sostiene que deben distinguirse dos planos, el *epistemológico* y el *ontológico*:

— En el plano *epistemológico*, del conocimiento, la naturaleza humana no es la base de la ética, sino que, por el contrario, la ética es previa al conocimiento pleno de la naturaleza humana. Nos colocamos aquí en la perspectiva del individuo que conoce el bien a hacer o el mal a evitar. En esta óptica, Finnis sostiene que primero conocemos los *bienes* y luego la *naturaleza* humana: «Llegamos a conocer la naturaleza humana conociendo sus potencialidades, y a éstas a través de sus actuaciones, las que a su vez conocemos por medio de sus objetos... que son precisamente los bienes humanos. Por tanto, un adecuado conocimiento de la naturaleza humana se deriva de nuestro conocimiento práctico e inderivado (*per se notum*) de los bienes humanos»<sup>33</sup>.

— En el plano *ontológico*, o del ser, la situación se invierte: la bondad de los bienes humanos se deriva o depende de la natu-

32. *Fundamentals of Ethics*, p. 11. Simultáneamente, Finnis se cuida de señalar que en la vida diaria no se dan actividades de puro intelecto teórico o de puro intelecto práctico, sino que ambas están imbricadas.

33. FINNIS, John, «Natural inclinations and natural rights: deriving "ought" from "is" according to Aquinas», en *Lex et Libertas, Studi Tomistici*, 30, Ciudad del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1987, p. 46.

raleza a la cual perfeccionan. Finnis adopta aquí, no la perspectiva del individuo que conoce para obrar éticamente, sino la de quien reflexiona *a posteriori* sobre la naturaleza humana *en general*. En esta perspectiva, parece claro que primero está el ser y después el obrar (como decían los escolásticos, *operare sequitur esse*: el obrar sigue al ser). Hay una dependencia del buen obrar respecto de la naturaleza humana porque los bienes perseguidos no perfeccionarían a la naturaleza si ésta fuera distinta de lo que es. Ontológicamente, por tanto, puede decirse que el «deber ser» se deriva del «ser»<sup>34</sup>.

Es un gran mérito por parte de Finnis el señalar la distinción entre el plano epistemológico y el ontológico, porque su olvido suele ser la causa de grandes confusiones entre los autores iusnaturalistas, que llevan de ese modo a hacer creer que *también* en el plano del conocimiento práctico se parte de lo ontológico. Este es un esquema artificial y excesivamente abstracto, que no corresponde a lo que ocurre en la vida real de los hombres: en la infinidad de juicios éticos que efectuamos a lo largo de cada día, no partimos de afirmaciones teóricas acerca de la naturaleza humana, de lo que *es*, sino de lo que *debe ser*.

## 2. Los «bienes básicos» de la persona

El *bien* que lleva al sujeto a obrar ocupa un lugar central en el esquema ético de Finnis. La *naturaleza* humana, en cambio, se ubica en un segundo plano, sin que ello suponga dejarla de lado para construir una suerte de «derecho natural sin naturaleza»<sup>35</sup>.

34. FINNIS, John, «Natural inclinations and natural rights...», p. 46.

35. Es la acusación que, desde el iusnaturalismo clásico, ha hecho Weinreb a la posición de Finnis (*Natural Law and Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, cap. 4, citado por Robert P. GEORGE, «Natural Law and Human Nature», en *Natural Law Theories. Contemporary essays*, editado pro Robert P. George, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 31).



Lo que cambia en Finnis es el modo de aproximación a la naturaleza, que se mediatiza a través de la experiencia ética. La originalidad de su enfoque consiste precisamente en que considera a la naturaleza humana *desde adentro*, desde la experiencia de la propia naturaleza y de la aspiración al *bien* que existe en cada persona. En este sentido, su punto de vista puede calificarse de primariamente *subjetivista*, por oposición al enfoque *objetivista* u *ontologista* de otros pensadores del iusnaturalismo.

Su punto de partida es por tanto, perfectamente opuesto al de quienes parten de considerar a la naturaleza humana *desde afuera*, es decir, desde su ser genérico y abstracto para pretender extraer luego de allí normas de conducta<sup>36</sup>.

Es el *bien intrínseco* que mueve al sujeto a obrar el que ocupa el lugar decisivo en este pensamiento y no la naturaleza humana. Es forzoso por tanto, precisar el concepto de bien.

Según Aristóteles, el bien es *aquello hacia lo que todas las cosas tienden*<sup>37</sup>. Finnis sigue esta definición, pero dado que emplea una traducción corriente del conocido paso según la cual el bien es *lo que todas las cosas desean* (*the good is what all things desire*), se ve obligado a precisar que el bien no es consecuencia del deseo: una cosa no es buena por ser deseada, sino que es deseada por ser buena<sup>38</sup>.

Distingue Finnis entre aquellos bienes que se persiguen como *instrumentos* y aquellos que se persiguen como *finen en sí*<sup>39</sup>.

Los primeros (p. ej. las riquezas, los placeres, el poder), si son adoptados como principios supremos del obrar parecen «vaciar» a la persona y suelen ser fuente de división entre los individuos.

36. Cf. FINNIS, John, *Natural law...*, p. 34.

37. *Ética Nicomaquea*, trad. de Juan Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1993, I, 1, 1094 a3. En el mismo sentido, la traducción de Jean Tricot: «le bien est ce à quoi toutes choses tendent» (*Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1990).

38. *Natural law...*, p. 70.

39. FINNIS, John, BOYLE, Joseph, GRISEZ, Germain, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford, Clarendon Press, 1987, p. 277.

Otros, en cambio, tales como la amistad, el conocimiento de la verdad, etc., configuran aspectos *intrínsecos* de la realización personal (*human full-being*) que, lejos de separar a las personas, las reúnen. Son aquellos que se persiguen *por sí mismos* (*for its own sake*) y no como medios para otra cosa<sup>40</sup>. Es a estos a los que denomina *bienes básicos* (*basic goods*) o *valores básicos* (*basic values*)<sup>41</sup>.

Tres son las notas que caracterizan a los bienes básicos:

a) *Autoevidencia*, en el sentido de que cada uno es una forma igualmente autoevidente o indemostrable de bien.

b) *Autonomía*, por cuanto no hay bienes básicos que sean instrumentos de otros.

c) *Igualdad*, en cuanto no hay jerarquía entre ellos, a pesar de que cuando nos focalizamos en uno, tengamos la impresión de que ese es el más importante<sup>42</sup>.

¿Cuáles son esos *bienes básicos*? Finnis los reduce a siete<sup>43</sup>:

1. La *vida* (*life*), que comprende cada aspecto de la vitalidad del ser humano que contribuye a su autopreservación, e incluye tanto la vida física como psíquica, su mantenimiento y su transmisión.

2. El *conocimiento* de la verdad (*knowledge*).

3. El *juego* (*play*) o elemento lúdico de la vida del ser humano.

4. La *experiencia estética* (*esthetic experience*), que se refiere a la contemplación de lo bello.

40. FINNIS, John, *Natural law...*, p. 62.

41. Finnis emplea ambas expresiones como sinónimas (*Natural Law...*, p. 61).

42. *Natural Law...*, p. 92.

43. *Natural Law...*, p. 86 y s. En un trabajo colectivo posterior, Finnis modifica ligeramente el listado de «bienes básicos», mencionando los siguientes: vida, salud, seguridad, conocimiento de la verdad, experiencia estética, excelencia en el trabajo y juego (GRISEZ, Germain, BOYLE, Joseph, FINNIS, John, "Practical principles, Moral Truth, and Ultimate Ends", *The American Journal of Jurisprudence*, 1987, p. 107).

5. La *sociabilidad o amistad* (*sociability o friendship*), como elemento que permite al hombre colaborar con sus semejantes, buscando el bien de los demás y no sólo su propio interés particular.

6. El *razonamiento práctico* (*practical reasonableness*), referido a la capacidad de decisión en los actos con trascendencia ética.

7. La *religión* (*religion*), referida a las relaciones de la persona con la divinidad.

Notemos que Finnis califica a estos bienes básicos de *premorales* o de *no-morales*, por cuanto entiende que cada ser humano ya tiene parte en ellos aún antes de toda decisión deliberada de perseguirlos (*everyone shares in substantive goods even before deliberately pursuing them*)<sup>44</sup>.

Ahora bien, ¿cómo guían nuestra acción tales *bienes básicos*? Proveyéndonos *razones para obrar* – los que Finnis denomina *primeros principios del razonamiento práctico*.

Tales *razones básicas del obrar* no son el resultado de un esfuerzo reflexivo del individuo, sino que, precisamente por ser básicas e inderivadas, son *autoevidentes*. La conciencia humana advierte que los bienes que las inspiran son deseables por sí mismos (*for their own sakes*), sin necesidad de un raciocinio particular. Es la propia experiencia vital, a través de actos no-inferenciales, la que los descubre. No se incurre por tanto aquí en la falacia naturalista, por cuanto las premisas de las que se parte, que contienen las «razones para obrar», ya pertenecen a la esfera del razonamiento práctico.

44. GRISEZ, Germain, BOYLE, Joseph, FINNIS, John, «Practical Principles...», p. 107. Destaca asimismo Finnis que es posible efectuar un listado de los bienes básicos en razón de su universalidad en las diversas culturas y épocas: «My present concern is the universality of those basic values judgements that are manifested not only in various moral requirements and restrictions but also in the many forms of human culture, institutions, and initiative» (FINNIS, J., *Natural Law...*, p. 84).

Debemos destacar que al mismo tiempo que presenta una lista de bienes básicos, Finnis reconoce que tal listado es claramente insuficiente para responder a la pregunta acerca de qué cosas *concretamente* deben ser hechas y qué cosas no. O, en otras palabras, ¿qué hace que una decisión sea éticamente razonable? Esto es así porque cada uno de esos bienes básicos aspira igualmente a realizarse ilimitadamente. Pero de lo que se trata es de elegir en función de las circunstancias limitadas y únicas de la propia vida, qué debe hacerse y qué debe evitarse. Finnis encara este problema y adopta una perspectiva *existencial*, en el sentido de que toma en cuenta los condicionamientos y limitaciones que la vida de cada persona presenta. No se limita por tanto a efectuar una mera enumeración abstracta de «bienes básicos», sino que descende a las aspiraciones concretas del ser humano. Esto lo lleva a elaborar un entramado de principios orientados a la aplicación de los bienes básicos en la vida concreta de la persona. Finnis los llama «requerimientos básicos del razonamiento práctico» (*basic requirements of practical reasonableness*)<sup>45</sup>.

Tal como destaca H. Mc Coubrey, estos requerimientos básicos están llamados a ser los medios que permitan focalizar las aspiraciones insertas en los bienes básicos en decisiones concretas. Sólo a través de ellos, los bienes básicos pueden actuar como proposiciones morales aptas para la acción<sup>46</sup>.

Estos requerimientos básicos son también siete, como los bienes. Incluyen: la consideración de nuestra vida como un todo, a través de un plan de vida racional; el evitar la arbitrariedad en el reconocimiento de los bienes humanos; la imparcialidad entre los hombres que participan en esos bienes; un cierto desprendimiento de los planes personales; la fidelidad o compromiso personal en

45. *Natural Law...*, cap. V.

46. «These are designed to be the means of focusing the aspiration embedded in the basic "goods" to function as moral propositions for action» (*The Development of Naturalist Legal Theory*, London, Croom Helm, 1987, p. 181).



el bien; un cierto compromiso con la *eficiencia* en las decisiones morales y el respeto de todos los bienes básicos en cada acto humano<sup>47</sup>.

Finnis no pretende que por la conjunción de los «bienes básicos» y de los «requerimientos básicos del razonamiento práctico» podrá darse solución a todos los problemas sociales y jurídicos. No obstante, entiende que, teniéndolos en cuenta, pueden, al menos, evitarse las más graves injusticias y derivarse un conocimiento más claro de las obligaciones y de los derechos de cada uno en la sociedad.

## CONCLUSIÓN

En esta aproximación somera al pensamiento de John Finnis podemos destacar la novedad que representa su enfoque del «deber ser» basado en el conocimiento experiencial de los «bienes básicos» de la persona. Finnis logra por esta vía salvar la crítica principal que se ha hecho al pensamiento iusnaturalista, según la cual transgrede la «ley de Hume», o, en otras palabras incurre en la «falacia naturalista». Muestra así la posibilidad de un conocimiento racional del bien sin necesidad de partir de construcciones abstractas acerca de la «naturaleza humana». Su elaboración supone una visión renovada y –si cabe– más realista del iusnaturalismo.

47. Este séptimo requerimiento, contrario a una ética utilitarista o consecuencialista, hace referencia a la estricta inviolabilidad de los derechos humanos básicos, y puede también expresarse a través de la siguiente fórmula: «No optar directamente contra un bien básico» (*Do not choose directly against a basic value*) (*Natural law...*, p. 123).

## BIBLIOGRAFÍA \*

- ADLER, A. J., *Hume*, Madrid, Alianza, 1980.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, trad. de Juan Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1993. También traducción francesa de Jean Tricot, *Ethique à Nicomaque*, París, Vrin, 1990.
- FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- *Fundamentals of Ethics*, Washington, Georgetown University Press, 1983.
- «Natural inclinations and natural rights: deriving "ought" from "is" according to Aquinas», en *Lex et Libertad, Studi Tomistici*, 30, Ciudad del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1987, p. 46.
- «Object and intention in moral judgements according to Aquinas», en *The Tomist*, January 1991, p. 1.
- FINNIS, John, BOYLE, Joseph, GRISEZ, Germain, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- GAHL, Robert A. (Jr.), *Practical Reason in the Foundation of Natural Law according to Grisez, Finnis and Boyle*, tesis doctoral, Facultad de Filosofía, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma, 1994.
- GARDIÈS, Jean-Louis, *Essai sur les fondements a priori de la rationalité morale et juridique*, Paris, LGDJ, 1972.
- GEORGE, Robert P., «Natural Law and Human Nature», en *Natural Law Theories. Contemporary essays*, editado por Roberto P. George, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 31.
- GRISEZ, Germain, BOYLE, Joseph, FINNIS, John, «Practical Principles, Moral truth, and Ultimate Ends», *The American Journal of Jurisprudence*, 1987, p. 107.
- GRISEZ, Germain, «The First Principle of Practical Reasoning: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2», *Natural Law*, vol. I (obra colectiva dirigida por J. Finnis), New York, New York University Press, 1991, p. 191.
- HARE, R. M., *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- HIRSCHBERGER, Johannes, *Historia de la filosofía*, t. II, Barcelona, Herder, 1960.

\* El presente trabajo es el resultado de una investigación realizada con un subsidio del CONICET-ARGENTINA y dirigido por el Prof. Carlos I. Massini Correas.

- HUDSON, W. D., «Editor's Introduction: The "is-ought" question», en *The is-Ought Question* (obra colectiva), MacMillan, Londres 1969, p. 11.
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, en *The Philosophical Works*, ed. T.H. Green and T. H. Grose, vol. 2, Darmstadt, Scientia Verlag, 1964.
- *An Enquiry concerning the principles of morals*, in : *The Philosophical Works*, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 1964, v. 4. En español: *Una investigación sobre los principios de la moral*, sección I, en: *De la moral y otros escritos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982.
- KALINOWSKI, Georges, «Ontique et deontique», *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, Milán, Giuffrè, 1989, p. 437.
- KELSEN, Hans, «A "Dynamic" Theory of Natural Law», *Louisiana Law Review*, junio 1956, vol. XVI, n° 4, p. 597.
- MacCOUBREY, H., *The Development of Naturalist Legal Theory*, London, Croom Helm, 1987.
- MacINERNY, Ralph, «The Principles of Natural Law», en *Natural Law*, vol. I (obra colectiva dirigida por J. Finnis), New York University Press, 1991, p. 325.
- *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, The Catholic University of America, Washington 1988. Especialmente: capítulo 3: «Ultimate ends and moral principles», p. 35; cap. 4: «The structure of the human act», p. 63.
- MacINTYRE, Alasdair, «Hume on "is" and "ought"», en *The Is-Ought Question*, Londres, MacMillan, 1969, p. 35.
- MALHERBE, Michel, *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1976.
- MASSINI-CORREAS, Carlos I., «La falacia de la falacia naturalista», *Persona y Derecho*, n° 29, 1993, p. 58.
- *La falacia de la falacia naturalista*, Mendoza, Edium, 1995.
- «La nueva escuela anglosajona de Derecho Natural», *pro manuscrito*.
- MICHAUD, Yves, *Hume et la fin de la philosophie*, París, P.U.F., colección philosophie d'aujourd'hui, 1983.
- MOORE, G. E., *Principia Ethica*, trad. de A. García Díaz, México, Universidad Autónoma de México, 1959.
- RABOSSA, Eduardo, *Estudios éticos. Cuestiones conceptuales y metodológicas*. Capítulo III: «La falacia naturalista. Algunas notas críticas», Universidad de Carabobo, Venezuela, 1979.
- ROBIN, León, *Aristote*, París, PUF, 1944.

SANTOS CAMACHO, Modesto, *Ética y filosofía analítica*, Pamplona, Eunsa, 1975.

SEARLE, John, «How to derive "ought" from "is"», en *The Is-Ought Question* (obra colectiva), MacMillan, Londres, 1969, p. 120.

SIMPSON, Peter, *Goodness and nature. A defense of Ethical Naturalism*, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

THERON, Stephen, *The Recovery of Purpose*, Frankfurt, Peter Lang, 1993.

WARNOCK, Mary, *Ética contemporánea*, Barcelona, Labor, 1968, p. 33.  
Título original: *Ethics since 1900*, Oxford University Press.

WARNOCK, G. J., *Contemporary Moral Philosophy*, New York, St. Martin's Press, 1967.